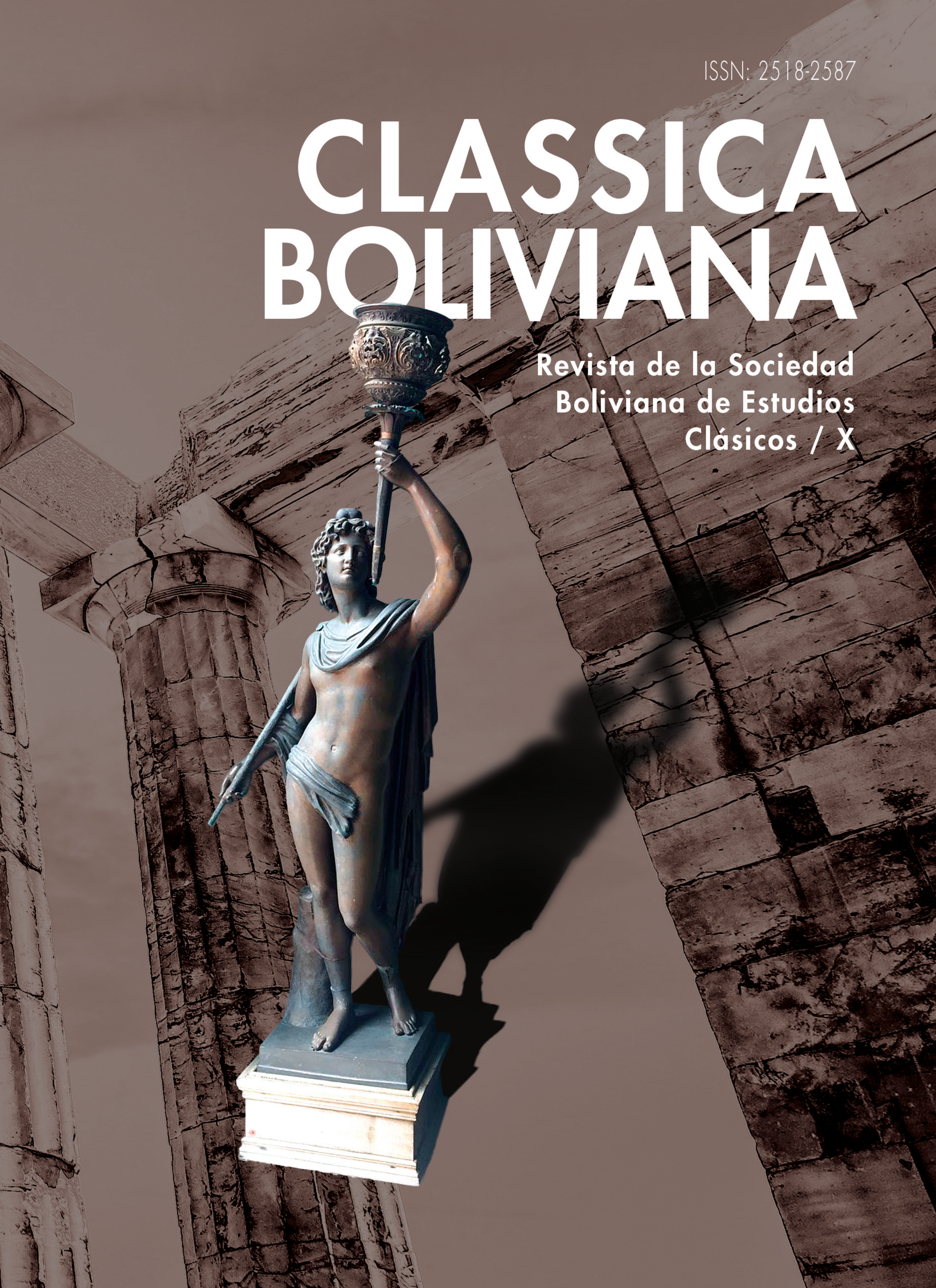
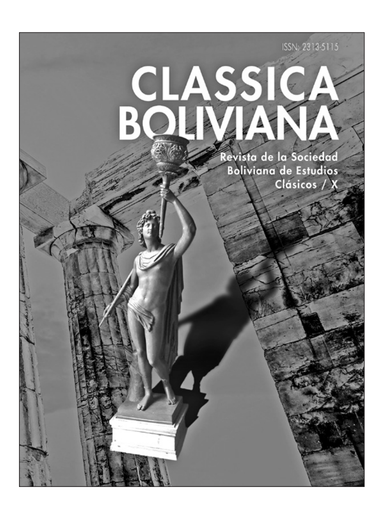


ISSN: 2518-2587
CLASSICA
BOLIVIANA
Revista de la Sociedad
Boliviana de Estudios
Clásicos / X

CLASSICA BOLIVIANA

Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos
Número X







CLASSICA BOLIVIANA X. Revista de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos (SOBEC)

Dirección y edición general: Andrés Eichmann Oehrli – *Subdirección y secretaría general*: Tatiana Alvarado Teodorika – *Coordinación general*: Andrés Eichmann Oehrli y Tatiana Alvarado Teodorika – *Comité de redacción*: Débora Zamora Alcázar, Carla Salazar Benavides.

Editores responsables: Andrés Eichmann Oehrli y Tatiana Alvarado Teodorika

Portada: Fósforo, Casa Dorada (Tarija).

Foto: Mirella Romero Recio (Universidad Carlos III, España)

Edición fotográfica de Felipe Ruiz

Contacto e informaciones: estudiosclasicosbolivia@gmail.com
www.estudiosclasicosbolivia.org

La Paz, agosto de 2020

Índice

Materia clásica

Desarrollo de los Estudios clásicos

Reseñas

Presentación

Como nuestros lectores ya saben, lo que nos mueve como Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos es el deseo de contribuir a la *descifrabilidad* de nuestra comunidad, de nuestro entorno. Sabemos que es un empeño que compartimos con estudiosos de muchas áreas: los historiadores permiten entender procesos que se verifican en diversos segmentos de nuestro pasado, remoto y reciente; los sociólogos permiten conocer aspectos del entramado actual de relaciones (y a menudo tensiones) que se dan en la convivencia social; los antropólogos aportan datos y análisis imprescindibles para hacerse cargo de cosmovisiones y conductas de muy diversos sectores de la población, de hoy y de ayer. Todas las disciplinas contribuyen con luces, y no es necesario hacer aquí un recuento de todas ellas. Menos aun cuando, junto con tantos otros investigadores, nos felicitamos cuando asoma la transdisciplinariedad. Sin embargo, quisiéramos exponer brevemente nuestro aporte específico desde los estudios clásicos.

Como primera aproximación puede valer la pena recordar que América (y Bolivia dentro de ella) se compone de dos grandes grupos de realidades humanas, dos grupos que a menudo se enriquecen con el diálogo. Por un lado, están aquellas realidades que constituyen lo exclusivo de cada región geográfica (los Andes, los valles, la selva, la costa…); en este sentido, buena parte de la peculiaridad de Bolivia emerge de las culturas indígenas. Por otro lado, están aquellas realidades compartidas con tantas comunidades humanas del mundo (del presente y del pasado); realidades que, en su mayoría, se originaron en Grecia y Roma. Sobra decir que ambos grupos requieren atención y estudio si lo que se pretende es alcanzar una comprensión adecuada de la totalidad, de lo que nos constituye, y conocer a la vez el resultado de su mutua comunicación.

Pues bien, el ámbito de interés de los estudios clásicos es la reflexión, el estudio y el intercambio académico en torno a las manifestaciones del ingenio humano que tuvieron lugar en Grecia y Roma, y a cómo éstas constituyeron

una fuente de inspiración a lo largo de los siglos, hasta la actualidad. Es así que concebimos los estudios clásicos[1] como un conjunto no acotado de campos de conocimiento y de prácticas de investigación desde diversas disciplinas humanísticas y de ciencias sociales, enfocado en las lenguas y culturas griega y latina, así como en los resultados posteriores de sus creaciones en diálogo con las sociedades en contacto (sin límite temporal o espacial). Tales campos y prácticas constituyen un medio para ampliar el repertorio de experiencias y reflexiones literarias, históricas, políticas, etc. (sin restringirse a la denominada «alta cultura», pues es bien sabido que mucho de la cultura de la Antigüedad siguió transmitiéndose a través de las tradiciones populares y que también las nuevas tecnologías y sus aplicaciones –incluso las más populares– se siguen inspirando frecuentemente en dichas creaciones). Suponen, por una parte, la superación de una patología extendida, la del mero presentismo cultural, siempre muy limitado de miras, y por otra, la crítica y la problematización de las categorías establecidas en cada época (también en la actual), desde una pluralidad de enfoques disciplinarios.

Puesto que podría darse que entre las demás sociedades de estudios clásicos este concepto sea compartido (ya sea de manera equivalente o aproximada), nos parece pertinente hacer explícitos los intereses propios de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos y mostrar de qué modo específico entendemos la concreción de los estudios clásicos «en» (o, tal vez mejor, «desde») Bolivia. Esto puede quedar de manifiesto al exponer los tres focos de interés que motivan el desarrollo, desde hace más de veinte años, de nuestras actividades y publicaciones.

a. *Las realidades que, siendo nuestras, nos vinculan con la Antigüedad griega y romana*. Si deseamos interpretarlas con alguna garantía de éxito resultará indispensable echar mano de los estudios clásicos. Una enumeración somera llenaría muchas páginas, dado que constituyen gran parte de nuestro diario vivir. Basta pensar en el ámbito de las leyes, de la justicia, de la política, del comercio, del pensamiento y discusión científica, de las comunicaciones, del deporte, de los espectáculos, de las expresiones y hábitos artísticos, literarios, musicales, etc., tanto

1 Agradecemos a Raquel Miranda (Universidad Nacional de La Pampa, Argentina) la autorización para utilizar algunas de las ideas y expresiones vertidas en un lúcido artículo de su autoría, titulado «Estudios clásicos y estudios culturales: investigación, problemas y perspectivas» (disponible en http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17242006000100014).

del presente como del pasado. Si las observamos a la luz de su origen «clásico» es muy probable que las entendamos mejor.

b. *Los hechos, objetos y expresiones que tuvieron lugar en las antiguas Grecia y Roma*. El legado grecorromano es de tal amplitud y calidad que ha incidido decisivamente en el modo de ser del mundo tal como lo conocemos hoy. Ignorarlo sería condenarse a caminar con los ojos cerrados. Su conocimiento permite iluminar mejor lo anteriormente expuesto como primer «foco de interés». Nótese aquí que dicho foco ocupa el primer lugar porque, al menos en Bolivia, no nos mueve principalmente un afán de tipo *arqueológico*, sino una necesidad vital. Nos interesan Grecia y Roma porque constituyen parte de nuestro vivir actual.

c. *Los hitos reconocibles en el camino que va desde Grecia y Roma hasta nosotros*. Estos permiten arrojar más luces sobre nuestra realidad. A partir del siglo XVI, entra también todo aquello que se generó y se modificó gracias a la sinergia con las culturas americanas y otras (africanas, asiáticas) que formaron parte del nuevo sistema de comunicación (acudimos al concepto de Niklas Luhmann). Por ejemplo: hoy la filosofía política y el derecho internacional no existirían o no serían los mismos si no fuera por el pensamiento desarrollado en la escuela de Salamanca en el siglo XVI, de inspiración clásica. De la metalurgia a la medicina, desde las artes plásticas hasta la religiosidad podemos constatar lo mismo.

La amplitud temática y cronológica que suponen nuestros tres focos de interés suele estar presente en los volúmenes de *Classica boliviana*, aunque no todos resultan siempre visibles debido al limitado número de artículos. En lo que respecta el presente número, el décimo, se abre con la sección *Filología clásica*, que cuenta con la contribución de Elbia Haydée Difabio, quien, a partir del estudio léxico, semántico, pragmático y estilístico, facilita el acercamiento a los epigramas de Nóside de Locris conservados en el libro sexto de la *Antología palatina*, que son de carácter anatemático (ligados a ofrendas votivas). Es de lamentar que de la gran poeta se conserven tan pocas composiciones (once o doce). Sin embargo, son suficientes para captar su extraordinaria maestría en el manejo del lenguaje y de todos los recursos del ingenio para una creación que descolló, fuera de otros aspectos, por el arte alusivo y la exquisitez formal con la que transmite sus sentimientos y los de

quienes formaron parte de su entorno. Difabio recuerda también el aprecio de que gozó Nóside, atestiguado por autores dos siglos (por lo menos) posteriores a la vida de la poeta: Meleagro de Gádara y Antípatro de Tesalónica (siglo I a. C.), entre otros. Es llamativo el absoluto protagonismo de la mujer en sus composiciones (el primer epigrama es la única excepción), lo que puede ser visto a la luz de algunos factores favorables, como es el lugar destacado que ellas ocuparon en la sociedad locria.

La siguiente sección, *Filosofía y pensamiento*, se abre (en orden cronológico) con el trabajo de Juan Ignacio Riveros sobre conocimiento y deseo en la *Apología* y el *Simposio* de Platón. El autor interviene en la discusión que intenta establecer las ventajas de dos posibles formas de aproximación al pensamiento del filósofo: o bien la consideración de cada diálogo por separado, dado que constituye como una unidad *dramática* con mensaje propio, o bien la comparación que permite iluminar el pensamiento de unos con otros. Se inclina por la segunda opción, cuyas ventajas muestra a lo largo de su trabajo.

A continuación, Blanca Quiñónez presenta puntos comunes y de divergencia entre el epicureísmo, la primera «filosofía misionera» y el cristianismo, la primera «religión misionera» (De Witt), tal como se presenta este último en las obras del ateniense Clemente de Alejandría, uno de los Padres de la Iglesia del siglo II. La autora recuerda que tanto Epicuro como Clemente se preocupan por ofrecer al hombre un «arte de vivir» (Hadot), una sabiduría práctica que se construye atendiendo a las circunstancias vitales, para alcanzar, incluso en esta vida presente, la «incorruptibilidad» propia del ser divino. Alcanzar la libertad es lo que hace posible la autarquía, que asemeja al hombre a la divinidad, y ello pasa por eliminar las ataduras a todo lo que pueda dañar el alma por medio de la pasión. La filosofía de Epicuro es, en este sentido, terapéutica, como lo es el cristianismo, que también es concebido como un vivir filosófico. Quiñónez muestra también las notorias diferencias entre ambos sistemas, algunas de ellas acentuadas erróneamente por las deformaciones con que fue entendido el pensamiento del filósofo de Samos, ya desde el siglo I a. C.

El siguiente trabajo, de Jorge Velarde Rosso, es una reflexión, a partir del pensamiento de Joseph Ratzinger, primero en torno a la helenización del cristianismo, proceso que por lo visto encontró el terreno preparado desde antes, con la traducción de la *Biblia* al griego, en Alejandría (a partir del

siglo II a. C.). En tal sentido, el autor indica que una condición previa de tal proceso fue precisamente la opción de los traductores del pasaje teofánico de Éxodo 3 14 («yo soy *el que es*»), en el que no se declara un nombre, sino un concepto, y precisamente uno muy próximo a nociones filosóficas (alcanzadas por pensadores que buscaban el fundamento último del mundo). Ya en ámbito cristiano, la formulación inicial del prólogo del Evangelio de Juan («En el principio era el λόγος») marca la opción en favor de la desmitologización del mundo y de la misma religión, y postula la comprensibilidad de un universo creado por una *razón* que dialoga con el hombre. En contraste (y aquí entra el segundo eje del trabajo), el abandono de esta apuesta, que designa como «des-helenización», es identificada por el autor en tres tiempos, a partir de varios escritos del pensador alemán. El primero habría venido como consecuencia de la Reforma, en la que la búsqueda de regreso a las Escrituras en exclusividad (*sola Scriptura*), no parece haberse dado sin el sacrificio de la razón, al menos en lo que concierne al conocimiento filosófico de Dios tal como fue planteado por los pensadores cristianos de los primeros siglos. El segundo paso, en el siglo XIX, habría consistido en la reducción del ámbito de lo racional a lo mensurable y experimentable, y el tercero estaría dándose actualmente con corrientes en las que se generan dudas sobre la racionalidad humana misma.

Cierra la sección filosófica el trabajo de Gonzalo Tinajeros Arce, quien aborda los agudos análisis de la *Antígona* sofoclea llevados a cabo por Hegel (dicho sea de paso, es una gran satisfacción publicar un estudio sobre Hegel precisamente al cumplirse 250 años de su nacimiento). Hasta ahora la interpretación hegeliana (de la *Antígona*) considerada «canónica» partía de las *Lecciones de Estética*. Dicha interpretación ofrece, desde un formalismo racionalista (de sistematización de las expresiones artísticas), una perspectiva teleológica del conflicto trágico. En cambio ahora, Tinajeros propone una interpretación radicalmente distinta, emanada de la *Fenomenología del Espíritu*, en la que el filósofo repara en la colisión de dos «autoconciencias», Antígona y Creonte. Creonte asume la posición de defensa del orden social y político, el interés del Estado como «substancia ética», y Antígona asume la de otra substancia ética, también objetiva, la familia. Sin embargo, Hegel advierte que tanto uno como el otro de los héroes en conflicto tienen a la vista no una sola sino ambas «substancias éticas». Creonte no se mueve solamente por razón de Estado o por defender la ley positiva sin más pues, oponiéndose a que su hijo Hemón se una en matrimonio con una descendiente de Lábdaco, proyecta una dinastía

propia. Por su parte, Antígona no es una simple particular, sino que es una mujer política. En relación con el conflicto central, Antígona representa la autoconciencia que experimenta un reconocimiento de los deberes que ha de asumir, a lo largo de un darse cuenta progresivo, mientras se entrega a la búsqueda racional de la respuesta a la pregunta sobre el origen y la justificación de las costumbres éticas presentes en la comunidad humana. Lo que Hegel llama una «sana razón de la conciencia ética». La colisión se produce entre una autoconciencia ética 'subjetiva' atenta a los mandatos y leyes divinas, en el ámbito de la substancialidad singular, frente a una autoconciencia ética 'objetiva' atenta al valor de la substancialidad universal del Estado, que no está dispuesto a admitir singularidades.

La tercera sección, *Materia clásica*, contiene dos trabajos. En el primero, Juan Pablo Vargas Rollano hace una revisión de distintas formas de presencia de textos y materia clásicos en las *Sagradas poesías* que Luis de Ribera y Colindres escribió en Potosí a principios del siglo XVII. De una parte, rastrea las distintas formas en que se hacen presentes los cuatro elementos, en sus respectivos *centros* (o «domicilios») y con sus habitantes (por ejemplo en el aire están los vientos-dioses bajo la dirección de Eolo), así como las esferas de los cielos que alojan a los dioses catasterizados. Estos últimos son ocasión de diversas exploraciones poéticas en las que los motivos arrancan de los diversos *sentidos* que se atribuyeron en la Edad Media a los relatos mitológicos clásicos. El universo, concebido como un conjunto de esferas concéntricas, es el grandioso escenario en el que ocurre (por ejemplo) la triunfante ascensión de Cristo hasta el empíreo, aclamado por los astros-dioses. El autor muestra este funcional decorado también en otras piezas literarias charqueñas, que obviamente participaban del mismo *humus* en el que se nutrieron los autores medievales, junto con los renacentistas y barrocos de ambos lados del océano. La alegoría permitió incluso que los olímpicos pasaran a designar a Dios o a personajes del Evangelio. En segundo lugar ofrece un análisis de las inscripciones y figuras mitológicas y alegóricas que se encuentran en el arco triunfal grabado en esa pieza emblemática que es la portada de la primera edición de la obra de Ribera. Para ello se apoya en los estudios ya realizados por Colombí y por Barrera sobre el mismo material, a lo que añade la vinculación de tales elementos con pasajes (tanto en verso como en prosa) de la obra, así como la relación que guardan unas figuras del arco con otras. Por último aborda las traducciones de Ribera. Este es un aspecto en el que Juan Gil, atento solamente a los pasajes de poetas latinos, abrió

la brecha al señalar traducciones riberianas de versos de Virgilio y Horacio (incorporadas a sus propios poemas, sin más). A ellas añade Vargas otras, no solamente de estos poetas, sino también de Platón (seguramente leído en las versiones latinas realizadas por Marsilio Ficino, difundidas en Charcas), así como una de la *Biblia* que, en un juego sinérgico, Ribera supo yuxtaponer sabiamente a la de un pasaje virgiliano.

En la misma sección, Margarita Vila Da Vila se ocupa de la presencia de Horacio en tres óleos que se conservan en el Museo Charcas de la ciudad de Sucre, datables a principios del siglo XVIII. Presencia mediada por la obra *Quinti Horatii Flacci emblemata* del holandés Otto Vaenius (van Veen), publicada en 1607. La autora permite comprender el contexto político europeo en el que se publica el volumen del afamado emblematista (quien fuera maestro de Rubens). Muestra asimismo la gran difusión de su obra, a partir de la versión políglota de 1612, en la que las glosas en castellano («en hondos y sonoros versos») que acompañan las estampas corrieron a cargo del humanista Diego de Barreda, obispo de Amberes, gran partidario de la tolerancia. Esta versión tuvo amplio éxito editorial a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Los óleos de Charcas se inspiran en la edición bruselense de 1672, en la que la traducción de los epigramas al castellano se debe (con casi total seguridad) a la pluma de Antonio Brum, o bien (con más probabilidad, incluso) la de 1701, realizada en Amberes con el título de *Teatro moral de la vida humana*, con los mismos epigramas castellanos. Los tres óleos reproducen cinco estampas que «ponderan la gloria de la virtud, advierten contra la soberbia al gobernar y celebran la tranquilidad del sabio», en un programa pictórico y textual fiel al espíritu neoestoico de origen, y reproducen los versos atribuidos a Brum. Vale la pena recordar que Horacio es uno de los poetas latinos que aparecen con frecuencia en nuestras letras, como es esperable. Entre nuestros autores del siglo XVII los hay que amaron sus creaciones y su personalidad, es el caso por ejemplo de un Antonio de la Calancha o de un Manuel de Peñalosa y Mansilla. Este interés (como bien advierte la autora del trabajo) sigue vivo en nuestro siglo XXI, con la versión castellana de las *Odas* llevada a cabo por Alberto Bailey Gutiérrez. No podía ocurrir de otro modo. Lo que es nuevo es la constatación de estas expresiones neoestoicas, inspiradas en Horacio y otros autores clásicos, en óleos charqueños. La autora considera probable que fueran encargados para un salón de la Universidad o de un órgano de la real audiencia. En cualquier caso, es un ejemplo más en el que consta el impacto de un pensamiento político que admite la posibilidad del carácter tiránico de

un rey o la arbitrariedad de quienes detentan el poder. Tales expresiones serían difícilmente toleradas más avanzado el siglo XVIII.

La última sección viene dedicada a la historia del desarrollo de los estudios clásicos. En ella Grégory Reimond muestra la apasionante trayectoria de Pierre Paris, uno de los pioneros que iniciaron la profesionalización de la Arqueología y de la Historia del Arte en Francia, proceso que tuvo lugar en el último cuarto del siglo XIX. Si bien el estímulo para tal proceso vino de Alemania, la universidad francesa no se limitó a copiar el modelo, sino que supo adaptarlo a sus propias necesidades, tanto sociales como académicas. Pierre Paris pertenece a la primera generación de colegiales que, fuera de una rigurosa formación clásica, que obviamente requería el dominio del latín y del griego, recibió la enseñanza del inglés y el alemán, lo cual incluía viajes a estos países. La reciente confrontación franco-prusiana había dado paso a cierta admiración por los logros de Alemania (a pesar de la esperable aversión en muchos ánimos), precisamente en las áreas de interés de Pierre Paris. La formación que éste recibió estuvo marcada por el modelo alemán de las ciencias de la Antigüedad. Su labor docente comenzó en Burdeos, cuando Francia integraba a su sistema aquellas novedades que, procedentes de Alemania, fueron consideradas de utilidad. Para dar a su enseñanza un carácter no sólo erudito y teórico sino también práctico, Paris creó un museo arqueológico (compuesto principalmente a partir de yesos), al estilo del que Michaelis había fundado en Estrasburgo. El profesor realizó el catálogo, por fascículos, junto con sus estudiantes. Por otra parte, gracias a esta contribución de Reimond podemos conocer otras facetas de la trayectoria de Paris, quien dedicó también muchos años a la protohistoria ibérica. Tanto en una como en otra área mantuvo frecuentes y amables intercambios con colegas alemanes, aunque escamoteaba con ellos la información más reciente, para evitar una eventual apropiación de sus hallazgos. Al final, la Gran Guerra hizo inevitable un violento cambio de actitud.

El número X de *Classica Boliviana* incluye, por primera vez, una sección de reseñas. Es un avance que venía echándose de menos, y que ahora se cumple con tres aportes. En relación con dicha sección, solamente cabe indicar que el primero de los libros reseñados merecía, a pesar de haber sido publicado en 2006, una nueva visita, dado que el presente año está prevista una segunda edición.

Cabe señalar, por otro lado, que, como han podido caer en cuenta nuestros asiduos lectores, este número ha conocido un sustancial retraso en su

publicación, que hace que la versión papel y la versión en línea se publiquen esta vez simultáneamente. La grave agitación política en Bolivia de finales de 2019 y la posterior crisis sanitaria que nos ha asolado a todos, han sido las tristes razones de este retraso. Esperamos que el comprensivo lector sepa perdonar el rezago.

Agradecemos a todas aquellas personas que han hecho posible este número de *Classica Boliviana*. Ante todo, a los autores de los artículos y de las reseñas que lo integran, a los miembros del Comité Científico que dedicaron su saber y su tiempo para evaluar los trabajos y sugerir cambios. A los miembros que conforman nuestro Comité de Redacción, por su atenta búsqueda de adecuación de cada aspecto a las normas editoriales de la revista. A Felipe Ruiz (iVox) por la elaboración de la cubierta a partir de una excelente fotografía que nos facilitó Mirella Romero Recio, a quien también dirigimos nuestra gratitud. A Javier Quispe, a cargo del diagramado y de las sucesivas correcciones a lo largo de idas y venidas de diversas pruebas. A Jorge Paz Navajas, rector de la Universidad Nuestra Señora de La Paz, por el apoyo de dicha institución para la impresión del presente número.

Andrés Eichmann Oehrli
Tatiana Alvarado Teodorika

Nuestra portada

Fósforo o la luz del amanecer en la Casa Dorada (Tarija, Bolivia)

Ἦμος δ᾽ ἑωσφόρος εἶσι φόως ἐρέων ἐπὶ γαῖαν,
ὅν τε μέτα κροκόπεπλος ὑπεὶρ ἅλα κίδναται ἠώς,
τῆμος πυρκαϊὴ ἐμαραίνετο, παύσατο δὲ φλόξ.
Homero, *Ilíada*, 23, 226-228

Luciferi primo cum sideri frigida rura
Virgilio, *Georg*., III, 324

quinta uix Phosphoros hora
rorantem sternebat equum
Estacio, *Silvae* II, 6 79-80

La Casa Dorada fue inaugurada el 3 de enero de 1903, en Tarija, con una gran fiesta. El comerciante tarijeño, sefardí de orígenes españoles, Moisés Navajas Ichazo había encargado el diseño y la construcción al ingeniero suizo-italiano Miguel Camponovo Pagano. La familia Camponovo había llegado de Italia a Buenos Aires en una de las olas migratorias europeas, en la última década del siglo XIX. El gobierno boliviano convocó a los hermanos Antonio y Miguel para trabajar en Bolivia. Antonio intervino en la construcción del Palacio de Gobierno de La Paz, en la Catedral Metropolitana de Nuestra Señora de La Paz, el Palacio de Gobierno de Sucre, el Banco Central o el Castillo de La Glorieta, por ejemplo. Luego regresó a Buenos Aires con su familia, donde terminó sus días. Miguel, en cambio, hizo su vida en Bolivia y se estableció en Tarija, donde contrajo matrimonio con Enriqueta Toussaint, con quien tuvo cuatro hijos: Helvecio, Rafael, Emma y Olimpia. Estuvo a cargo

de la construcción de la Casa Dorada, el Castillo Azul, el Banco Nacional, el Hospital de Tarija y la casa Estenssoro, entre otros. Helvecio Camponovo y José Strocco, arquitecto y pintor italiano este último, se hicieron cargo de las pinturas murales de la Casa Dorada. No es lugar para referirnos al estilo de la construcción, o a su ecléctica decoración (que fue en gran parte posible gracias a los constantes viajes de Moisés Navajas), pero es necesario concentrarnos en la estatua que hemos elegido para ilustrar nuestra portada, que se encuentra detrás de uno de los pilares de la terraza de la Casa.

Se trata de una representación de *Eosforos* (Eósforo o Heósforo) o *Fosforos* (o Fósforo). Φωσφόρος es hijo de Eos, la Aurora y de Astreo (Hesiod, *Teog*. 381), aunque hay quienes lo consideran hijo de Eos y Céfalo (Pseudo Higino, *Astronomica* 2 42) o de Eos y Atlas (Licofrón). Ovidio afirma que Heósforo sería padre de Dedalión (Ov., *Met*. XI 295). El nombre está compuesto de ἑώς / ἠώς, 'aurora', y del verbo φέρω, 'llevar', y significa, por lo tanto, 'el que trae la aurora'. Antes de Pitágoras (siglo VI a. C.) se creía que el planeta Venus no era uno, sino dos planetas, ya que venía unas veces poco después de la puesta del Sol, y otras veces poco antes de que saliera; se trataba de: Éspero (o Héspero, del que deriva el latín *uesperus*, 'tarde'), la estrella vespertina, y Eósforo, (o Fósforo, o Lucifer, 'portador de luz'), la estrella de la mañana. De ahí que 'Fósforos' fuera epíteto de divinidades de la luz, como Hécate, Diana o Juno, por ejemplo. Por Héspero los griegos dieron a las tierras itálicas, y más tarde a la península española, el nombre de Hesperia, pues se trataba del territorio más lejano al que llegaba el occidente, donde se ponía el sol. Fósforo, por su parte, era representado con una antorcha en la mano (que también es atributo de su madre, Aurora) y, a veces, llevaba alas. Se dice que, cautivada por la belleza de Fósforo, Afrodita lo habría raptado cuando joven y hecho guardián de su templo, donde se hallaría la explicación a los versos virgilianos: «Lucifer… quem Venus ante alios astrorum diligit ignes» (*En*., 8 589). Como señala Antonio Ruiz de Elvira en su traducción de las *Metamorfosis* de Ovidio, «el empleo exclusivo en español de la palabra Lucifer con referencia a Satanás procede de la aplicación, por algunos Padres de la Iglesia, del pasaje de *Isaías* XIV 12, que se refiere a la caída del arrogante rey de Babilonia, a la rebelión y caída de Satanás, en relación con el texto evangélico *Lucas* X 18; mientras que hay otro pasaje del Nuevo Testamento, 2 *Pet*. I 19, en donde fósforo y lucifer en la biblia griega y latina respectivamente no tienen valor demónico ni otro matiz despectivo alguno».

Ya en el siglo XIX la tradición del mito de Héspero y Fósforo corre por distintas vertientes; como ejemplo, se podría recordar, por un lado, el cuadro

de la prerrafaelista inglesa Evelyn De Morgan, *Phosphorus and Hesperus*, en el que representa a Fósforo y a Héspero aludiendo al ciclo vital: Fósforo aparece enderezándose con su antorcha en la mano derecha, alumbrando el cielo, mientras que Héspero se desvanece, con los ojos cerrados, dispuesto a dormir, y la llama de su antorcha se apaga. Por otro lado, Fernán Caballero (pseudónimo de la escritora y folclorista española Cecilia Böhl de Faber y Ruiz de Larrea), fusiona ambos personajes en su *Mitología contada a los niños e historia de los grandes hombres de Grecia* (1877), donde leemos: «Las Hespérides eran tres hijas de Héspero, hermano de Atlas, que tornado en estrella se llama Fósforo cuando antecede a la salida del sol, y Héspero cuando sucede a la puesta del sol».

Llama la atención la elección del personaje mitológico para la decoración del espacio abierto de la Casa Dorada, pero la estatua de Fósforo es, sin duda, fiel a la belleza del personaje mitológico.

Tatiana Alvarado Teodorika
Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos

Breve comentario sobre el estilo neopompeyano del siglo XIX en Iberoamérica

Aunque es un tema de estudio que ha resultado bastante marginal en la investigación, los hallazgos de Pompeya y Herculano tuvieron un importante impacto en los países iberoamericanos. El éxito del influjo de estos yacimientos en España y en Italia, países directamente vinculados a América, necesariamente repercutió en el continente. Algunos países, como México, recibieron pronto esta influencia gracias a los moldes de las esculturas que habían llegado, primero, a la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando en Madrid y, después, a la Academia de San Carlos de México. La relación entre las academias fue determinante para establecer las pautas de lo que se entendía por Buen Gusto al otro lado del océano. El envío de material, el intercambio de profesores y el apoyo económico entre las mismas permiten vislumbrar los pilares del desarrollo del arte de la Antigüedad clásica en los países de América Latina. Pero no fue solamente esto. La moda de viajar a Italia y visitar los yacimientos campanos también llegó a Iberoamérica como muestran los relatos de viajeros chilenos o colombianos, entre otros muchos.

Algunos de ellos llevaron a sus países algunos restos arqueológicos que constituirían pequeñas colecciones. Asimismo, como había sucedido en los países europeos a partir del siglo XVIII, se impulsó el estilo pompeyano en las decoraciones de los edificios donde se hicieron representar motivos que imitaban los aparecidos en las casas de Pompeya y Herculano como muestran, entre numerosos ejemplos, las bailarinas que inspiraron las pinturas del Castillo de Chapultepec en México o de la Casa Dorada de Tarija en Bolivia.

Mirella Romero Recio
Universidad Carlos III (Madrid)

FILOSOFÍA
Y PENSAMIENTO

La *Antígona* de Hegel: Oposición y colisión trágica de la autoconciencia ética

Hegel's *Antigone*: opposition and tragical collision of selfconscious ethics

Gonzalo Tinajeros Arce
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, becario CNPq.
gonzalo.tinajeros@gmail.com

Fecha de recepción: 11-03-2019
Fecha de aceptación: 14-01-2020

Resumen

En su interpretación fenomenológica de *Antígona*, Hegel revive el espíritu trágico griego, representando conceptualmente los movimientos que realizan y padecen las autoconciencias, singulares y universal, presentes en el mito trágico tebano. Estos movimientos dialécticos se expresan fenomenológicamente en oposiciones, colisiones y resoluciones trágicas que realizan las autoconciencias en el desarrollo pleno de sus acciones éticas. Las conciencias de sí o autoconciencias, personificadas en Antígona y Creonte, representan éticamente a las leyes divinas ancestrales y a las leyes humanas vigentes, leyes que se contraponen en este mito trágico por el accionar firme, decidido y violento de las autoconciencias de Creonte y Antígona. Autoconciencias extremas que interactúan en una misma relación ética, contraponiéndose una en los fundamentos éticos de la otra, y cada una

apareciendo fenomenológicamente en el momento de la colisión desventurada y trágica de deberes contrapuestos (*eine unglückliche Kollision der Pflicht*), manteniéndose firmes en el cumplimiento de sus obligaciones éticas con sus substancias comunitarias, familia y Estado.

Palabras clave: fenomenología - dialéctica especulativa - autoconciencia - oposición - colisión trágica

Abstract

In his phenomenological interpretation of Antigone, Hegel revives the Greek tragic spirit by conceptually representing the movements that undertake and suffer the self-consciousness (individuals and universal), which are present in the Teban tragic myth. These dialectics movements manifest in phenomenological oppositions, clashes and tragics resolutions that self-consciousness realize in the full development of their ethical actions. The self-consciousness personified in Antigone and Creon represents ethically the divine ancient laws as well as current human laws, laws that are contrasted in this tragic myth by the firm, decided, and violent actions the self-consciuousness of Creon and Antigone. Extremes self-consciousness that interact in the same ethical relationship, but one overlapping in the ethical foundations of the other, and each one phenomenologically appearing in the moment of misfortune and tragic clash of overlapped duties (*eine unglückliche Kollision der Pflicht*), nevertheless keeping firmly in their moral duties into relations with ethical communities substances (Family and State).

Keywords: phenomenology, speculative dialectic, selfconsciousness, opposition, tragic clash.

1. Introducción

El presente trabajo tiene el objetivo principal de proponer una nueva llave de lectura para interpretar filosóficamente las reflexiones de Hegel sobre la tragedia *Antígona* de Sófocles, razón por la cual este estudio sigue un camino original diferente al de la interpretación canónica de la *Antígona* de Hegel, estudiada en las *Lecciones de Estética*, lecciones que fueron pioneras para la sistematización de una historia universal del arte, clasificando las obras de arte

en: abstractas, vivificadas y espirituales[1]; y en las que se cuenta con un extenso y depurado estudio sobre la literatura clásica griega.

Las *Lecciones* o *Cursos de Estética* han permitido a un gran número de intelectuales del arte sistematizar con claridad las ideas estéticas de Hegel, proveyendo un canon trágico[2] asentado en las ideas de: colisión, reconciliación, purificación y solución trágica, con el fin de poder interpretar genéricamente los mitos trágicos griegos:

> Tan legítimos como la finalidad y el carácter trágico, tan necesaria como la colisión trágica es también la solución trágica de esta discordia. Por medio de ella, la eterna justicia se ejerce en los fines y en los individuos, de tal modo que ella produce la substancia y la unidad ética por medio del declive de la individualidad que perturba el reposo. Aunque los caracteres asuman lo que es en sí mismo válido, sin embargo, ellos apenas pueden ejecutarlo trágicamente en unilateralidades agresivas de modo contradictorio. Lo substancial verídico que tiene que alcanzar la efectividad todavía no es la lucha de las particularidades, por más que la misma encuentre su fundamento esencial en el concepto de la realidad mundana y del actuar humano, y sí, esta es la reconciliación en la cual las finalidades y los individuos determinados, sin ofensa y oposición, ejercen su plena concordancia[3].

Este tipo genérico de sistematicidad estética interpreta la tragedia griega utilizando un canon formal racionalista, capaz de aprehender *teleológicamente* la intriga trágica hasta alcanzar la necesaria resolución, poniendo así fin al conflicto trágico mediante la fórmula: «colisiones trágicas con reconciliaciones purificadoras impuestas a los héroes»[4]. Esta formulación

---

1 Clasificación inicialmente dada por Hegel para los distintos tipos de obras de arte analizadas en la *Fenomenología del Espíritu*, «cap. VII. La Religión» (B. La Religión del Arte). Hegel nominó como obras de *arte abstractas* a las composiciones arquitectónicas, escultóricas y musicales. Nominó como obras de *arte vivificadas* a las poesías con formas y contenidos épicos; y finalmente nominó como obras de *arte espirituales* a las poesías trágicas por su elevado lenguaje y compleja representación en escena. Ver G. W. F. Hegel, 2010a, pp. 803 y ss. Para un estudio detallado sobre el programa hegeliano de sistematización del arte tanto en la *Fenomenología del Espíritu* como en los últimos *Cursos de Estética*, ver: M. C. F. Gonçalves «*A Religião da Arte*», en L. Alves Vieira y M. Moreira (orgs.), 2014, pp. 409 y ss.

2 Sobre la determinación del canon trágico que se encuentra elaborado en los cursos hegelianos de Estética, véanse los estudios eruditos y ya clásicos de: A. C. Bradley, 1950; F. Rodríguez Adrados, 1964; D. Janicaud, 1975; G. Steiner, 1996; D. Barker, 2009; M. Thibodeau, 2013.

3 G. W. F. Hegel, 2004, p. 237, traducción libre al español.

4 «these reconciliations are not genuinely realized by the heroes themselves, by their actions and interaction as such, but by a necessity that is imposed on them, which sets the course of things and determines the outcome of the tragic conflict». M. Thibodeau, 2013, p 129.

es radicalmente distinta de la que va a ser presentada fenomenológicamente en el presente estudio, debido a que se desarrollará dialécticamente el camino de la experiencia trágica de las autoconciencias éticas que no encontrarán concordancia ni reconciliación en la interpretación hegeliana de *Antígona* de la *Fenomenología del Espíritu*.

En su interpretación fenomenológica de *Antígona*, Hegel desarrolló un estudio dialéctico-especulativo sobre los movimientos de la autoconciencia en su apropiación de la vida ética, exponiendo las oposiciones, colisiones y resoluciones trágicas que experimentan las singularidades conscientes de sí mismas en sus substancias éticas objetivas: Familia y Estado. Las conciencias de sí o autoconciencias personificadas por Antígona y Creonte manifiestan a través de palabras y acciones sus posturas contrapuestas en la relación ética del Estado griego antiguo.

Los héroes trágicos pertenecientes a la familia de los Labdácidas: Edipo, Antígona, Polinices, Eteocles, y Creonte (cuñado y del linaje de los Oclasos) son personajes literarios e históricos[5] que actuaron en sus vidas trágicas adoptando firmemente posturas éticas inquebrantables, las cuales les produjeron sufrimientos extremos en los desenlaces catastróficos de sus vidas.

La interpretación hegeliana de la tragedia *Antígona* sigue atentamente los fundamentos enseñados por Aristóteles en la *Poética*[6]. Esto significa que Hegel

5 Personajes que realmente existieron en el mundo griego arcaico: «Como ya hemos dicho, para los griegos estos personajes no eran ficticios, ni lo era el destino que les fue deparado. Existieron realmente, solo que en otra época, en una época caduca completamente. Son hombres de antaño que pertenecen a una esfera existencial diferente de la nuestra. Su puesta en escena implica un estar ahí, una presencia real de personajes que, al mismo tiempo, no pueden estar ahí, pues pertenecen a otro mundo, a un invisible más allá». J. P. Vernant y V. Naquet, 2002, p. 83.

6 Hegel reconoce ampliamente en los *Cursos de Estética* la importancia de las reflexiones filosóficas de Aristóteles sobre el drama trágico antiguo. Hegel recupera en varias oportunidades la concepción de *unidad de acción esforzada* compuesta por: pensamientos, deseos, caracteres, y finalidades, elementos que mediante el actuar de cada personaje elevan los fundamentos de la interioridad subjetiva para el acto exterior objetivo. Este último expone el mundo sensible del ser ahí del personaje con sus relaciones conflictivas, temporales y espaciales junto a otros sujetos. Es así que sobre este punto Hegel retoma completamente a Aristóteles y dice: «En este sentido tiene razón Aristóteles cuando afirma (*Poética*, cap. 6) que en la tragedia, hay dos fuentes (αἰτια δύο) para la acción, la actitud y el carácter (διᾶνοια καὶ ἦθος), pero que lo principal es el fin (τέλος) y que los individuos no actúan con vistas a la representación de los caracteres, sino que éstos se incluyen por mor de la acción» (Hegel,

parte de la necesidad del conflicto de acciones y caracteres entre los personajes envueltos en la intriga trágica, la colisión producida entre las distintas posiciones éticas que se encuentran encarnadas en conciencias de sí efectivas, una compeliendo a la otra para reconocer su posicionamiento particular frente a crímenes cometidos contra sujetos (ej. muertes y enterramientos de Polinices y Eteocles). Una de las conciencias de sí toma posición por la defensa del orden objetivo social y político, orden que es justificado vehementemente por el héroe trágico en condición de jefe de Estado (Creonte). Los crímenes cometidos contra los fundamentos de la eticidad familiar son, sin embargo, justificados como necesarios para producir el bienestar y la purificación de la substancia ética más elevada, el Estado griego. Por otro lado, la colisión trágica presenta otro extremo que se encuentra representado por la conciencia de sí que defiende los fundamentos de la substancia familiar y que manifiesta con gestos, palabras y acciones la necesidad de realizar rituales funerarios para un miembro amado de la familia. El personaje protector de la casa (Antígona) hace el contrapunto en la relación de la colisión trágica, teniendo una postura firme, decidida y extrema, arriesgando sin límites su propia vida, con el fin de purificar el sacrificio trágico de su ente querido, muerto en la guerra de los *Siete contra Tebas*.

Sófocles, maestro de la ironía, presenta en la tragedia *Antígona* la colisión de intereses humanos expresados en los caracteres de *singularidades* bien definidas: Antígona y Creonte, personajes que se oponen en sus discursos, gestos y acciones, y que son visibles en dos extremos irreconciliables de una misma relación ética; singularidades que se mueven de un extremo para el otro sin tocarse y oscilando pendularmente entre defender *el extremo* de los *intereses singulares de sus familias* (Hegel dirá «substancias familiares» siguiendo a Aristóteles) y, en *el otro extremo*, defender ambas *los intereses políticos universales* de la substancia estatal. Ambos personajes trágicos actúan a lo largo de la obra siempre en direcciones distintas, produciendo inevitablemente colisiones entre sus voluntades contrapuestas, que reflejan sus posiciones éticas en las substancias 'familia' y 'Estado'.

Lecciones Sobre la Estética, c) Relación de la obra de arte dramática con el público, 2016, p. 1589). Véase también *Poética*, cap. IV: «Dos son las causas naturales de las acciones: el pensamiento y el carácter, y a consecuencia de éstas tienen éxito o fracasan todos. […] Y los personajes son tales o cuales según el carácter; pero, según las acciones, felices o lo contrario. Así, pues, no actúan para imitar los caracteres, sino que revisten los caracteres a causa de las acciones» (Aristóteles, *Poética* 1450a 1-23; me apoyo en la traducción de Valentín García Yebra, 1974).

En el caso de Creonte, se debe observar y analizar con profundidad no solamente el impulso y la preocupación racional que lo mueven para exigir de sus conciudadanos la observancia del edicto real tras la finalización de la guerra de los *Siete contra Tebas*, sino también se deben observar y analizar las constantes preocupaciones que lo mueven hacia sus *intereses familiares*, especialmente el compromiso matrimonial que posee su hijo Hemón con Antígona, mostrando las maldiciones y miasmas que persiguen por generaciones a la familia de los Labdácidas. Creonte en varios momentos de la obra, persuade vehementemente a Hemón para que busque formar otra familia, encuentre una nueva novia que le permita tener una prole dócil y engendre una *nueva dinastía*, totalmente independiente al linaje real de los Labdácidas:

> Pues ¿qué cáncer peor puede haber que un amigo perverso? Al contrario, escupe a la muchacha esta como se escupe a un enemigo y déjala que se despose en el Hades con algún muerto. Digo esto porque, en vista de que la sorprendí en actitud desafiante, la única entre todos los miembros de la ciudad, no voy a caer en el error de defraudar ¡eso nunca! a la ciudad, sino que la mataré. Ante esta decisión dispóngase a elevar un himno a Zeus Consanguíneo. Pues si llegara a alimentar en el desorden nada menos que a las criaturas de mi propia familia ¡cuánto más a los de afuera! Al contrario, quien es hombre de bien en lo particular se verá que también en lo público es justo, pero el que con sus transgresiones fuerza las leyes o se le ocurre señalar a las autoridades lo que tienen que hacer, no es cosa de que ese individuo consiga mi aprobación[7].

En el caso de Antígona, se debe observar y analizar con el mayor interés los impulsos emotivos y racionales que la mueven para mostrarse como la legítima heredera del trono de Tebas. Antígona es hija de Edipo y Yocasta, hermana de los príncipes fratricidas Eteocles y Polinices, además de ser la hermana mayor de Ismene. Antígona sabe desde niña que es una descendiente de la casa real de Lábdaco, linaje cadmeo fundador de Tebas. Ella es la hija mayor viva que carga con la exposición de los miasmas del parricidio

7 Antígona (vv. 651-665). Sófocles, Obras Completas, 2008. Texto griego: «τί γὰρ γένοιτ᾽ ἂν ἕλκος μεῖζον ἢ φίλος κακός; ἀλλὰ πτύσας ὡσεί τε δυσμενῆ μέθες τὴν παῖδ᾽ ἐν Αἵδου τήνδε νυμφεύειν τινί. ἐπεὶ γὰρ αὐτὴν εἷλον ἐμφανῶς ἐγὼ πόλεως ἀπιστήσασαν ἐκ πάσης μόνην, ψευδῆ γ᾽ ἐμαυτὸν οὐ καταστήσω πόλει, ἀλλὰ κτενῶ. πρὸς ταῦτ᾽ ἐφυμνείτω Δία ξύναιμον. εἰ γὰρ δὴ τά γ᾽ ἐγγενῆ φύσει ἄκοσμα θρέψω, κάρτα τοὺς ἔξω γένους ἐν τοῖς γὰρ οἰκείοισιν ὅστις ἔστ᾽ ἀνὴρ χρηστός, φανεῖται κἀν πόλει δίκαιος ὤν. ὅστις δ᾽ ὑπερβὰς ἢ νόμους βιάζεται ἢ τοὐπιτάσσειν τοῖς κρατύνουσιν νοεῖ, οὐκ ἔστ᾽ ἐπαίνου τοῦτον ἐξ ἐμοῦ τυχεῖν». http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D631 Fecha de consulta 20-I-2020.

e incesto, cometidos y purgados completamente por su hermano y padre Edipo[8], miasmas que se extienden a los hijos varones con los crímenes de *fratricidio y suicidio*[9] cometidos por el rey Eteocles y el príncipe Polinices, hermanos que con sus muertes trágicas dejaron vacante el poder real en Tebas para que la infanta Antígona considerada de hecho, por el coro[10], como la última raíz de la descendencia real *–princesa epiclera*[11]– y futuramente coronada como la nueva reina de Tebas, teniendo la posibilidad de hacer valer su linaje labdácida. Este sutil *tono político* de la obra fue *revelado* con mucha inteligencia y especialmente con aguda sensibilidad intuitiva por Friedrich Hölderlin en su traducción de *Antígona*[12] y utilizada en una visión dialéctica-

8 «La autoconciencia *heroica* (como en las tragedias de los antiguos, Edipo, etc.) no ha progresado todavía desde su integridad hasta la reflexión de la diferencia entre *acto* y *acción*, entre el suceso exterior y el propósito y saber de las circunstancias, así como la reflexión sobre la dispersión de las consecuencias, sino que toma la responsabilidad en todo el alcance del acto», G. W. F. Hegel, 2010b, p. 125. En relación a la acción completa y a la intencionalidad de los agentes heroicos Edipo y Antígona, ver A. Speight, 2009, pp. 50 y ss.

9 «*Mensajero:* Con sus manos hermanas se han matado. *Corifeo:* Un destino común tuvieron ambos, y él ha arruinado este linaje infausto. *Mensajero:* Tales son nuestros goces y miserias: la ciudad, vencedora, y nuestros príncipes, los dos caudillos, con el hierro escita forjado a martillazos, se han partido todo su patrimonio. Y no más tierra tendrán que la que ocupen en la tumba, anegados, en tétrico destino, según las maldiciones de su padre» (vv. 811-820); «He aquí cumplidos los tristes homicidios suicidas, doble destino de mis capitanes, mis duplicadas ansias» (vv. 848-851). Esquilo, *Los Siete contra Tebas.* Sigo la traducción de José Alsina, 2008.

10 Sófocles, *Antígona,* vv. 599 y ss.

11 Según el derecho griego del siglo V a. C., cuando una mujer heredaba el patrimonio familiar tras la muerte del padre y no habiendo más herederos varones, entonces ella debía casarse con el pariente más próximo (en la situación de Antígona es Hemón) y luego pasaba a administrar el patrimonio familiar y la fortuna del nuevo esposo, ocupando ella el lugar del patriarca aristócrata. Estas mujeres nobles poseían el estatus jurídico de *epicleras*. Antígona, como princesa y heredera del trono de Edipo tras la muerte fratricida de los dos hermanos, entra en la disputa política con Creonte por la legitimidad del poder real en Tebas: «Eis por que, no rito nupcial, a noiva *epikler* permanece no lar de seus ancestrais. Imaginariamente, ela é esse lar, isto é, a matriz ou raiz da descendência por vir - o que se reflete no nome Antí-gona (anti = no lugar da, gone = descendência). O Coro chama Antígona e Ismena de "últimas raízes" da casa dos Labdácidas e deposita nelas uma esperança que se revela nos gritos de desespero que os anciãos lançam quando percebem que a morte de Antígona é iminente», Rosenfield en Sófocles, 2006, p. 16. Siguiendo esta línea argumentativa, los estudios de Kathrin H. Rosenfield desvelaron con originalidad y sutileza la lógica poética de F. Hölderlin para traducir la *Antígona* de Sófocles, resaltando las tonalidades políticas en el juego de poder que incluyen el factor preponderante del «*epiclerado*» de Antígona. Ver especialmente Rosenfield 2000 y Rosenfield 2016.

12 F. Hölderlin, 1965.

especulativa por su gran amigo[13] Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu*. Es una visión que resalta los movimientos reflexivos de las autoconciencias singulares en el conflicto palaciego de sucesión al trono[14] de Tebas:

> ¡Oh ciudad paterna de la tierra tebana y dioses progenitores! Ya me llevan sin más tardanza. Mirad, autoridades de Tebas, a la única que quedaba de las infantas ¡cómo soy yo y cómo los hombres que me infligen tamaña afrenta, y eso por acatar el más piadoso acatamiento![15]

Con estas palabras de amargura Antígona se despide del mundo de la luz, manteniéndose firme en su postura política, expresando las cualidades virtuosas de: «fortaleza, audacia, nobleza, piedad, y resistencia al sufrimiento extremo».

2. Momentos fenomenológicos de la 'Singularidad y la Universalidad de la Autoconciencia Ética' en el ojo del huracán de la guerra

La *Antígona* de Hegel es una conciencia racional legisladora y examinadora de las leyes éticas (*Die gesetzgebende Vernunft – gesetzprüfend Vernunft*) que tiene la capacidad de raciocinar individualmente los asuntos más profundos de la universalidad absoluta de la vida ética:

> Así pues, lo que a ojos de la conciencia es el objeto tiene el significado de ser lo *verdadero*; *es* y *vale* en el sentido de *ser* y *valer en y para sí mismo*; es la *Cosa absoluta* que ya no padece de la oposición entre la certeza y su verdad, lo universal y lo singular, el fin y su realidad, sino que está ahí siendo la *realidad efectiva* y la *actividad* de la autoconciencia; por eso, esta Cosa es la *sustancia ética* y la conciencia de esta Cosa es la conciencia *ética*. A sus ojos su objeto vale en la misma medida como lo *verdadero*, pues esto último unifica autoconciencia y ser en una sola unidad; vale como lo absoluto, pues la autoconciencia no puede ni quiere ya ir más allá de este objeto, porque dentro de él, ella está cabe sí misma; no *puede*, porque él es todo ser y poder, no *quiere*, porque él es el *sí-mismo* o la voluntad de este sí mismo[16].

13 F. Hölderlin, 1990.

14 Aristóteles, en su *Ética Nicomaquea*, libro VIII (2010, p. 232), escribió sobre el diferencial poder político que gozaban las princesas epicleras en la Antigüedad: «Ocurre a veces que la autoridad pasa a manos de mujeres "Epicleras"; por consiguiente, el poder no deriva de la virtud, sino de la riqueza y de la preponderancia [social], como en las oligarquías».

15 Sófocles, *Antígona* vv. 937-943. La traducción alemana de F. Hölderlin destaca el tono político en estos versos, poniendo en evidencia el sufrimiento altivo y profundo que expresa la hija de los reyes legítimos de Tebas: «O des Landes Thebes väterliche Stadt, Ihr guten Geister alle, den Vätern geworden, Also werd ich geführt und weile nicht mehr? Seht übrig von den anderen allen Die Königin, Thebes Herrn! Welch eine Gebühr' ich leide von gebührigen Männern, Die ich gefangen in Gottesfurcht bin» (1965, p. 266).

16 G. W. F. Hegel, 2010a, p. 503.

A los ojos de Antígona es y vale como lo cierto y lo verdadero aquello que es la Cosa absoluta, es decir, la *sustancia ética* en la cual *se reconoce inmediatamente la conciencia singular* como siendo parte compenetrada de esa unidad universal y absoluta. Las leyes o mandatos universales dirigen las reflexiones de la conciencia a través del ejercicio de su *sano raciocinar*[17] (*gesunde Vernunft*), el cual le dice lo que es *justo* y *bueno* de hacerse con el cadáver insepulto de un miembro amado de su familia. Es así que la conciencia de Antígona experimenta, según Hegel, un momento reflexivo especial de *reconocimento inmediato* sobre los deberes que tiene que realizar para cumplir correctamente los mandatos y las leyes sustanciales divinas. Leyes, como dice convincentemente Antígona[18], a las que no cabe preguntarse por su origen ni por su justificación[19], porque ellas son eternas e indelebles, con alcance universal y absoluto para todos los seres humanos, que deben tenerlas como leyes internas, y cumplirlas habitualmente como costumbres religiosas de la comunidad y de la propia casa familiar.

Hegel interpretó esas palabras de Antígona como pertenecientes a una «sana razón de la conciencia» en la medida en que esta conciencia de sí misma se hace la pregunta: ¿Cuál es el verdadero origen de las leyes eternas y no escritas? Y ella va respondiendo a la pregunta en el transcurso de darse cuenta, con su reflexión moral, sobre la necesidad de reconocer la existencia real de las *costumbres éticas* presentes en la comunidad humana, donde las leyes divinas y ancestrales están presentes *inmediatamente*, motivo por el cual no cabe preguntarse sobre el origen o la justificación de las mismas. Para Hegel, eso acontece de una manera conceptual simple, porque la *sana razón*

17 G. W. F. Hegel, 2010a, p. 503.

18 Sófocles, *Antígona* (vv. 450-457).

19 G. W. F. Hegel (2000a, pp. 359-360; paginación de la primera edición, de 1807), sustenta una de sus principales fundamentaciones fenomenológicas en los versos 450-470 de la *Antígona* de Sófocles, exponiéndolos en un lenguaje dialéctico especulativo: «Diese Gesetze oder Massen der sittlichen Substanz sind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Ursprunge und Berechtigung gefragt und nach einem Anderen gesucht werden, denn ein Anderes als das *an* und *fürsich*seiende Wesen wäre nur das Selbstbewußtsein selbst; aber es ist nichts anderes als dies Wesen, denn es selbst ist das Fürsichsein dieses Wesens, welches eben darum die Wahrheit ist, weil es ebensosehr das *Selbst* des Bewußtseins als sein *Ansich* oder reines Bewußtsein ist. Indem das Selbstbewußtsein sich als Moment des *Fürsichseins* dieser Substanz weiß, so drückt es also das Dasein des Gesetzes in ihm so aus, daß die *gesunde Vernunft* unmittelbar weiß, was *recht* und *gut* ist. So *unmittelbar* sie es *weiß*, so unmittelbar *gilt* es ihr auch, und sie sagt unmittelbar: dies *ist* recht und gut. Und zwar *dies*; es sind *bestimmte* Gesetze, es ist erfüllte inhaltsvolle Sache selbst».

de la conciencia consigue reconocer, universal, absoluta e inmediatamente (en su *raciocinar puro* y *simple*) que estas leyes hacen parte interna e inmediata (*unmittelbar*) de su *propia esencia*, son leyes que son la Cosa misma cumplida y realizada (*erfüllte inhaltsvolle Sache selbst*) de la *substancia ética*, y por lo tanto, el ser *para sí* de la *autoconciencia ética* de Antígona puede reconocerlas como justas y buenas. Sin embargo, cabe resaltar aquí que la autoconciencia está aún en el nivel conceptual-racional de la *sana razón de la conciencia*, por lo cual le falta todavía desarrollarse dentro de la *Fenomenología del Espíritu* en sus otras figuras conceptuales: Espíritu, Religión, Saber Absoluto, figuras de la autoconciencia que también reflexionan y expresan efectivamente la substancia ética, tanto en su fase objetiva, en cuanto es substancia universal, como también en su fase subjetiva, en cuanto es autoconciencia singular.

Por esa razón, la forma de reconocimiento inmediato y unilateral que se produce en el nivel de la *sana razón de la conciencia ética* (encarnada en la figura literaria y teatral de Antígona) manifiesta el acto racional de reconocimiento subjetivo del mundo ético objetivo a través de las *costumbres*. Además, expresa el acto sentimental subjetivo de reconocimento *natural* e *inmediato* de la substancia ética familiar compuesta por los seres queridos y dioses ancestrales de la casa, los *Penates*[20].

Estudios filosóficos feministas sobre la *Antígona* de Hegel, como de las escritoras Patricia Jagentowicz, Patricia Mills, Judith Butler, Lucy Irigaray[21], cuestionan la visión hegeliana de considerar a Antígona como la heroína trágica que representa la *ley de la mujer* en cuanto *ley de la substancialidad sensitiva y subjetiva*, que conserva *intuitivamente* la ley de los dioses ancestrales del mundo subterráneo[22]. Esa posición ética conferida a Antígona, por Hegel,

---

20 Es preponderante el papel que tuvieron para la eticidad familiar antigua los *Penates*, dioses de la casa y destacados ancestros adorados en los altares privados. Ellos eran las *divinidades íntimas*, subterráneas y sentimentales, que conformaron según Hegel a la substancia ética familiar antigua en la medida que expresaban la *unidad* de la *existencia* del *espíritu simple* presente en las relaciones de *amor* entre miembros, relaciones sensibles mediante las disposiciones espirituales (*Gesinnung*) subjetivas de afecto, y objetivas a través del patrimonio familiar y la naturalidad finita de los hijos y hermanos. Ver: *Filosofía del Derecho*, § 173 y addenda (2010b).

21 P. Jagentowicz, 1998; L. Irigaray, 1985; P. Mills, 1996; J. Butler, 2000.

22 Son lecturas feministas fundamentadas principalmente en el análisis particular y aislado del § 166 de la *Filosofía del Derecho* (2010b): «La piedad, por tanto, en una de las representaciones más sublimes de la misma, en la *Antígona* de *Sófocles*, queda expresada preferentemente como la ley de lo femenino y como la ley de la sustancialidad subjetiva sentida, que no logra

sería un tipo más de *oposición inconsciente* e *irreflexiva de la mujer* a la ley masculina racional del Estado[23]. Estas escritoras critican duramente a la *Antígona* de Hegel, porque ella representaría únicamente la tradicional *ley de la mujer* determinada por sensibilidades, intuiciones, pasiones irreflexivas e inconsciencias obscuras del mundo subterráneo e instintivo animal. Igualmente, estas escritoras critican la interpretación hegeliana de la obra *Antígona* porque este consideraría a Creonte como el legítimo representante de la ley de la razón humana, ley del hombre que como la luz del día iluminaría con su inteligencia al orden público, al Estado. Sin embargo, las críticas de estas escritoras no toman en cuenta que Hegel explicó fenomenológicamente la figura de Antígona como una *autoconciencia* capaz de expresar plenamente la *sana razón de la conciencia*. Una conciencia de sí individual que se reconoce a sí misma y a la substancia ética mediante la *reflexión racional* que realiza sobre normas escritas y no escritas de su vida particular y de las substancias, familia y Estado.

Es así que, en la *Fenomenología del Espíritu*, Antígona toma el papel de la autoconciencia ética 'subjetiva' de la Grecia arcaica que reconoce los mandatos y las leyes divinas, pero que se opone con firmeza de ánimo y con convicción racional a las leyes y mandatos humanos que transgreden las leyes divinas. Fruto de esto surge una situación insuperable para la conciencia subjetiva y deriva inesperadamente en la colisión trágica con la autoconciencia ética 'objetiva' representada por Creonte.

La colisión ética entre *singularidad* y *universalidad* se presenta magistralmente en este mito trágico, de textura y rítmica tonal densa[24], donde la *colisión trágica* entre *posiciones extremas* se coloca, por un lado, en el valor de la *substancialidad familiar* y la ley divina, encarnadas en la figura heroica

aún su completa realización, como la ley de los antiguos dioses, del mundo subterráneo, como ley eterna de la que nadie sabe de dónde surgió y que se presenta en contraposición a la ley revelada, la ley del Estado. Esta contraposición es la oposición ética suprema y por ende la más trágica y está individualizada ella misma en la feminidad y en la virilidad».

23 P. Jagentowicz, 1998, pp. 253-254 y 257; J. Butler, 2000, pp. 4-7 y 9-10.

24 F. Hölderlin en sus traducciones y observaciones sobre las tragedias *Antígona* y *Edipo Rey* pone en evidencia los tonos y los ritmos de la prosodia presentes en cada personaje, resaltando los momentos claves de la entonación más elevada del discurso, a fin de desvelar desde las profundidades de la autoconciencia la intencionalidad de las personalidades trágicas que actúan en las intrigas arcaicas (1965, pp. 135 y ss). En referencia a las diversas tonalidades estéticas presentes en las traducciones hölderlinianas de las tragedias sofócleas, ver: K. H. Rosenfield, 2000, pp. 337 y ss.

de Antígona –único *ser singular* en toda la ciudad de Tebas que se opone vigorosamente al mandato rígido del rey interino Creonte– y, por otro lado, en el otro extremo de la colisión trágica, el valor de la *substancialidad universal* del Estado y la vigencia de la ley humana[25] para gobernar el mundo de los vivos, encarnada en la *figura singular* de Creonte. Y, finalmente, en el término medio de esta relación conflictiva y trágica solamente se encuentra la *extrema dificultad* de realizar la aguardada conciliación ética. Conciliación que no llega fenomenológicamente a concretarse en un determinado término *medio* de la substancia ética antigua, ni por la elevación moral del sujeto autónomo ni por la reconciliación sentimental y racional de las autoconciencias singulares trágicas, debido a las *posiciones* y *oposiciones* intransigentes, unilaterales y radicales, expresadas por los personajes, Antígona y Creonte:

> **Antígona**: Es que no fue Zeus, en absoluto, quien dio esta orden, ni tampoco la justicia aquella que es convecina de los dioses del mundo subterráneo. No, no fijaron ellos entre los hombres estas leyes. Tampoco suponía que esas tus proclamas tuvieran tal fuerza que tú, un simple mortal, pudieras rebasar con ellas las leyes de los dioses anteriores a todo escrito e inmutables. Pues esas leyes divinas no están vigentes, ni por lo más remoto, solo desde hoy ni desde ayer, sino permanentemente y en toda ocasión, y no hay quién sepa en qué fecha aparecieron. ¡No iba yo, por miedo a la decisión de hombre alguno, a pagar a los dioses el justo castigo por haberlas transgredido![26]

---

25 «Dieser Geist kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der *ihrer selbst bewußten Wirklichkeit* ist. Er ist in der Form der Allgemeinheit das *bekannte* Gesetz und die *vorhandene* Sitte; in der Form der Einzelheit ist er die wirkliche Gewißheit seiner selbst in dem *Individuum* überhaupt, und die Gewißheit seiner als *einfacher Individualität* ist er als Regierung; seine Wahrheit ist die offene, an dem Tage liegende *Gültigkeit*; eine *Existenz*, welche für die unmittelbare Gewißheit in die Form des frei entlassenen Daseins tritt. Dieser sittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine andere Macht, das *göttliche Gesetz*, gegenüber». G. W. F. Hegel (2000a, p. 385; paginación de la primera edición de 1807). Es en esta parte crucial del texto hegeliano que aparece el aguardado enfrentamiento entre *las potencias éticas* (*sittlichen Machten*) contrapuestas, las leyes humanas y leyes divinas que se enfrentan en el mundo humano en dos visiones de vida ética, *inmediatas y ciertas de sí mismas*: el gobernante interino Creonte y la princesa rebelde Antígona.

26 Sófocles, *Antígona vv. 450-470.* Texto griego: «οὐ γάρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε, οὐδ᾽ ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη τοιούσδ᾽ ἐν ἀνθρώποισιν ὥρισεν νόμους. οὐδὲ σθένειν τοσοῦτον ᾠόμην τὰ σὰ κηρύγμαθ᾽, ὥστ᾽ ἄγραπτα κἀσφαλῆ θεῶν νόμιμα δύνασθαι θνητὸν ὄνθ᾽ ὑπερδραμεῖν. οὐ γάρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ᾽ ἀεί ποτε ζῇ ταῦτα, κοὐδεὶς οἶδεν ἐξ ὅτου ‘φάνη. τούτων ἐγὼ οὐκ ἔμελλον, ἀνδρὸς οὐδενὸς φρόνημα δείσασ᾽, ἐν θεοῖσι τὴν δίκην δώσειν: θανουμένη γὰρ ἐξῄδη, τί δ᾽ οὔ; κεἰ μὴ σὺ προὐκήρυξας. εἰ δὲ τοῦ χρόνου πρόσθεν θανοῦμαι, κέρδος αὔτ᾽ ἐγὼ λέγω. ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν ὡς ἐγὼ κακοῖς ζῇ, πῶς ὅδ᾽ Οὐχὶ κατθανὼν κέρδος φέρει; οὕτως ἔμοιγε τοῦδε τοῦ μόρου τυχεῖν παρ᾽ οὐδὲν ἄλγος: ἀλλ᾽ ἄν, εἰ τὸν ἐξ ἐμῆς μητρὸς θανόντ᾽ ἄθαπτον ἠνσχόμην νέκυν, κείνοις ἂν ἤλγουν: τοῖσδε

> **Creonte:** Digo esto porque, en vista de que la sorprendí en actitud desafiante, la única entre todos los miembros de la ciudad, no voy a caer en el error de defraudar ¡eso nunca! a la ciudad, sino que la mataré. Ante esta decisión dispóngase a elevar un himno a Zeus Consanguíneo[27].

La exegesis hegeliana de la tragedia *Antígona* es un juego lingüístico «dialéctico especulativo» que utiliza las reflexiones de la conciencia de sí en cuanto ella va experimentando con su querer, pensar y actuar, las oposiciones, colisiones y resoluciones trágicas en sus substancias comunitarias, familia y Estado. Las conciencias de sí, Antígona y Creonte, representan estética y éticamente las leyes divinas y las leyes humanas, son conciencias individuales que se contraponen fenoménicamente, cada una de ellas apareciendo como una conciencia *desventurada* en el momento en que entra en colisión directa con los deberes de la otra (*eine unglückliche Kollision der Pflicht*)[28], pero manteniéndose firmes con el cumplimiento de sus obligaciones inmediatas en sus propias substancias éticas, de familia y de Estado.

La colisión desventurada o infeliz (*unglückliche Kollision*) que sufren las conciencias de sí las deja al final del camino cerradas en sí mismas, excluyéndose (*sich ausschließen*) una de la otra al comportarse como potencias éticas irreconciliables que chocan duramente por defender radicalmente sus fundamentos éticos. Esta colisión se mantiene invariable hasta la llegada de la resolución trágica que afectará a ambas conciencias de sí, porque la firmeza de sus convicciones y la contingencia de sus equívocos decisorios (*Entschiedenheit*) harán imposible la conciliación de deberes e intereses dentro de una *conciencia ética universal.*

A lo largo del proceso dialéctico va revelándose el conflicto paradójico, irresoluble y trágico en el que están metidas las autoconciencias singulares y

---

δ᾽ οὐκ ἀλγύνομαι. σοὶ δ᾽ εἰ δοκῶ νῦν μῶρα δρῶσα τυγχάνειν, σχεδόν τι μώρῳ μωρίαν ὀφλισκάνω».

27 Sófocles, *Antígona* vv. 655-659. *Obras Completas*, 2008. Texto griego: «ἐπεὶ γὰρ αὐτὴν εἷλον ἐμφανῶς ἐγὼ πόλεως ἀπιστήσασαν ἐκ πάσης μόνην, ψευδῆ γ᾽ ἐμαυτὸν οὐ καταστήσω πόλει, ἀλλὰ κτενῶ. πρὸς ταῦτ᾽ ἐφυμνείτω Δία ξύναιμον».

28 «daß die sittlichen Mächte in dem *Selbst* des Bewußtseins wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich *auszuschließen* und sich *entgegengesetzt* zu sein; sie sind in dem Selbstbewußtsein *fürsich*, wie sie im *Reiche* der Sittlichkeit nur *ansich* sind. Das sittliche Bewußtsein, weil es für eins derselben *entschieden* ist, ist wesentlich *Charakter*; es ist für es nicht die gleiche *Wesenheit* beider; der Gegensatz erscheint darum als eine *unglückliche* Kollision der Pflicht nur mit der rechtlosen *Wirklichkeit*». G. W. F. Hegel, 2000b, pp. 405-406 (paginación de la primera edición de 1807).

que van dándose cuenta, paso a paso, de los errores resultantes de sus acciones y del destino desventurado que les aguarda al final de sus propios caminos. Es por eso que en este proceso dialéctico la conciencia ética (tanto de la libertad individual como de la libertad universal) va tomando autoconciencia de sus momentos y potencias internas, mientras va tornándose en la *conciencia ética universal desdoblada y escindida*, en dos conciencias heroicas sujetas a sus leyes. Son conciencias singulares que se revelan en su propio actuar y en el actuar de la otra, mostrándose para sí mismas y para la otra como potencias éticas contrapuestas en la relación configuradora del espíritu universal ético y verdadero (*Der wahre Geist. Die Sittlichkeit*). Estas conciencias de sí se encuentran atrapadas en el incesante movimiento pendular que emana de los conflictos éticos en las *polis* antiguas, donde brillan con todas sus luces los heroísmos trágicos de las autoconciencias que luchan por la fundación y por la pureza de la vida ética:

> La conciencia ética, en cuanto autoconciencia, está en esta oposición, y en cuanto tal se apresta, a la vez, a someter con violencia, o a engañarla, a esta realidad efectiva opuesta a la ley a la que pertenece. Pero, al ver el derecho solo en un lado, y la injusticia en el otro lado, aquella de las dos que pertenece a la ley divina[29], percibe en el otro lado una *violencia* contingente humana; mientras que la que corresponde a la ley humana[30] percibe en el otro lado la obstinación y la *desobediencia* del ser-para-sí, pues las órdenes del gobierno son el sentido universal y público que está a la luz del día; mientras que la voluntad de la otra ley es en el sentido subterráneo, clausurado en lo interno, que al estar ahí aparece como voluntad de la singularidad y que, estando en contradicción con aquélla, es el crimen[31].

3. Conclusión

La *Antígona* de Hegel es una interpretación fenomenológica y dialéctica especulativa sobre la noción de substancia al interior de la autoconciencia ética, desdoblada ésta en dos momentos internos y contrapuestos: universalidad y singularidad, Creonte y Antígona. Cada *momento* o *potencia ética* defiende sus

29 Hegel remite a la tragedia *Antígona (vv.* 455-458): «¡No iba yo, por miedo a la decisión de hombre alguno, a pagar a los dioses el justo castigo por haberlas transgredido!».

30 Hegel remite a la tragedia *Antígona* (vv. 479-483): «Esa, ya antes cuando transgredía las normas propuestas, sabía muy bien que su comportamiento era un desafío, y, después de haber cometido esa barbaridad, he aquí el segundo desafío: ufanarse de ello y reírse por haberlo cometido».

31 G.W.F. Hegel, 2010a, p. 551

propias *convicciones* sobre la substancia ética[32] , fundamentadas: 1) en la ley humana o en la ley divina y 2) en la supremacía del Estado o en la supremacía de la familia. Ambos polos o *extremos* del concepto de autoconciencia ética entran inexorablemente en guerra y colisión trágica por la defensa de sus principios, sentimientos y raciocinios particulares, pero esto produce necesariamente para cada una de estas posiciones extremas el *saber doloroso del error propio*, por no haber reconocido la verdad en el espíritu ético de la otra conciencia.

Sobre este punto, existe un pasaje esclarecedor en la *Fenomenología del Espíritu* en el que se interpreta cómo Creonte consigue salir victorioso de la contienda a muerte, y excluye completamente a Antígona del mundo de la luz solar. Sin embargo, al mismo tiempo, Creonte acelera involuntariamente el final de los miembros de su familia, Hemón y Eurídice, ya que ellos se suicidarán al igual que Antígona, y el *destino trágico* captura sin distinción a los personajes éticos de Creonte y de Antígona:

> Pero si, de este modo, lo universal hace ligera mella en la cúspide pura de su pirámide y se lleva la victoria, ciertamente sobre el principio de la singularidad que se alzaba, esto es, sobre la familia, al hacerlo entabla sólo un combate con la ley divina, y el espíritu consciente de sí mismo lo entabla solo con el espíritu carente de conciencia; pues este espíritu es la otra potencia esencial, y, por eso, no destruida por aquélla, sólo ofendida[33] . Pero frente a la ley que tiene el poder públicamente a la luz, no tiene por ayuda para desplegarse efectivamente real más que la sombra exangüe. Por eso, en cuanto ley de la debilidad y de la oscuridad, es sometida primero por la ley del día y de la fuerza, pues aquel poder tiene vigencia bajo la tierra, y no sobre ella. Sólo que, con esto, lo realmente efectivo, lo que le ha quitado a lo interior su honor y su poder, ha consumido su esencia. El espíritu público y manifiesto tiene la raíz de su fuerza en el mundo subterráneo; la certeza del pueblo segura de sí misma, aseverándose a sí, tiene

32 *Hegel, Fenomenología del Espíritu -La Religión del Arte, la obra de arte espiritual:* «Así, pues, si la substancia ética, conforme a su contenido, se escindía por su concepto en esos dos poderes que se determinaban como *divino y humano*, o derecho subterráneo y derecho superior –aquél, *la familia,* y éste, *poder estatal*-, de los que el primero era el carácter femenino y el otro el *carácter masculino*, entonces el círculo de los dioses, antes pluriforme y oscilante en sus determinaciones, se restringe ahora en estos poderes que, por esta determinación, se acercan a la individualidad propiamente dicha» (p. 839).

33 El momento más desafiante del combate entre Antígona y Creonte acontece cuando ella ofende violentamente al rey, diciéndole que la locura o estupidez que ella manifiesta se debe directamente a las decisiones estúpidas cometidas por un loco como Creonte: «Para ti talvez agora eu pareça uma louca, talvez essa loucura eu deva a um outro louco» (vv. 469-470), trad. L. Flores Pereira, 2006.

> la verdad de su juramento, que une a todos en Uno, únicamente en la substancia sin conciencia y muda de todos, en las aguas del olvido. Por medio de ello, la consumación del espíritu públicamente manifiesto se transforma en lo contrario, y él hace la experiencia de que su derecho supremo es la injusticia suprema, de que su victoria es más bien su propio hundimiento[34]. Por eso, el muerto cuyo derecho se ha violado sabe encontrar los instrumentos para su venganza, y esos instrumentos tienen la misma realidad efectiva y la misma violencia que el poder que le ha agraviado[35]. Estos poderes son otras comunidades cuyos altares mancillaban los perros y pájaros con el cadáver que no había sido elevado a la universalidad […] [pero actualmente] es la fuerza de la ley divina, adquiere ahora una universalidad efectiva y auto-consciente[36].

Esta cosa pública que perturba la felicidad familiar y disuelve la autoconciencia en el universal es la personificación de Creonte, el rey tirano, el cual observa al enemigo interno de la comunidad como una conciencia ética meramente subjetiva, personificada por Antígona, feminidad protectora de la familia. La eterna ironía de la cosa pública –vislumbrada por Hegel– es el *poder absoluto* que quiere concentrar el *Estado* mediante sus gobernantes, para disolver la particularidad de la autoconciencia subjetiva dentro de una substancia homogénea, universal y abstracta, nombrada como la cosa pública. Al mismo tiempo, esos fines universales que se mostraban como la cosa pública estable se van transformando arbitrariamente con el obrar del agente político, quien gobernaba los Estados arcaicos o ancestrales como pose o patrimonio familiar, propicio para germinar un linaje legítimo ante la comunidad y que este sea reconocido como la familia fundadora del Estado.

Bibliografía:

Alves Vieira, Leonardo & Moreira, Manuel (orgs.), *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo, Edições Loyola, 2014.

Aristóteles, *Poética*, Edición Trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1974.

34 Hundimiento del destino trágico de Creonte. Hegel remite a la tragedia Antígona, vv.1317-1325.

35 Sobre la venganza del muerto agraviado, el traductor de la *Fenomenología del Espíritu*, Antonio Gómez Ramos, en la nota 561 (2010a, p. 958), dilucida que Hegel escribió aquí sobre los agravios que hicieron canes y pájaros con el cadáver de Polinices, y los medios sobrenaturales y divinos que él encuentra para realizar su venganza contra Creonte. Ver *Antígona* vv. 1016-1033 y 1064-1084.

36 G. W. F. Hegel, 2010 a, p. 561.

-----, *Ética Nicomaquea*, prefacio de Tomás Abraham, Madrid, Aguilar, 2010.

Barker, Derek, *Tragedy and Citizenship: Conflict, Reconciliation, and Democracy from Haemon to Hegel*, New York, State University of New York Press, 2009.

Bradley, Andrew Cecil, *Hegel's Theory of Tragedy*, en *Oxford Lectures on Poetry*, London, MacMillan, 1950.

Butler, Judith, *Antigone's Claim-Kinship between Life and Death,* New York, Columbia University Press, 2000.

Dodds, Eric Robertson, *Les grecs et l'irrationnel*, Michael Gibson (trad.), Paris, Editions Flammarion, 1977.

Düsing, Klaus, «Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel», en *Jenseits des idealismus: Hölderlins letzte Homburguer Jahre*, Chrsitoph Jamme y Otto Pöggeler (eds.), Bonn, Bouvier, 1988.

Gorce, Maxime de y Raoul Mortier (dirs.), *Histoire générale des religions: Grèce et Rome*, Paris, Librairie Aristide Quillet, 1948.

Gonçalves, Márcia C. F. «A Dialética entre Arte e Conceito na Fenomenologia do Espírito de Hegel», *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos* - *SHB*, n.º 03, dezembro de 2005, <http://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/206/170>. Fecha de consulta 19-I-2020.

Gumbrecht, Hans, «Os lugares da tragédia», en *Filosofia e Literatura: o Trágico*, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2001, pp. 9-19.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der philosophie des rechts oder Naturrecht und Staatswissenchaft im Grundrisse*, Hermann Glockner (ed.), Stuttgart, Sämtliche Werke (Jubiläumausgabe), Frommanns Berlag, 1952.

-----, *Phänomenologie des Geistes*, Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden (cd), Berlin, Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000a.

-----, *Werke*, Seitenangabe der Textvorlage Hegel Werke in zwanzig Bänden (cd), Berlin, Hegel-Institut, Talpa Verlag, 2000b.

-----, *Cursos de Estética*, vol. IV, trad. Marco Aurelio Werle, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

-----, *Lecciones sobre la Estética*, Alfredo Brotons Muñoz (editor digital), Titivillus, 2016.

-----, *Fenomenología del Espíritu*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada editores, 2010a.

-----, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, trad. y notas de M.ª del Carmen Paredes Martín, Madrid, Editorial Gredos, 2010b.

Henrich, Dieter, *Hegel en su Contexto*, trad. y notas Jorge Aurelio Díaz, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.

Hölderlin, Friedrich, *Sämtliche Werke-Übersetzungen aus dem Griechischen Bis 1800*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag J.G Gottasche Buchhandlung Nachfolger, 1965.

-----, *Correspondencia Completa*, trad. e introducción de Helena Cortés y Arturo Leyte Madrid, Ediciones Hiperión, 1990.

-----, *Antigone-Übersetzt von Friedrich Hölderlin*, Amazon e-book, 2015.

Houlgate, Stephan, «Hegel's Theory of Tragedy», en *Hegel and the Arts*, Stephan Houlgate (ed.), Evanston, Northwestern University Press, 2007.

Irigaray, Lucy, «The Eternal Irony of the Community», en *Speculum of the other Woman*, New York, Cornell University Press, 1985.

Janicaud, Dominique, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Editions J. Vrin, 1975.

Jagentowicz, Patricia, «Hegel's Antigone», en *The Phenomenology of Spirit Reader*, New York, State University of New York Press, 1998.

Jebb, Richard, *The Plays of Sofocles: III The Antigone*, Cambridge, Cambridge University Press, 1902.

Knox, Bernard, *Word and Action: Essays on the Ancient Theather*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1986.

Marquardt, Cristina, *Ifigênia em Áulis: a função religiosa, o papel das mulheres e a simbologia do sacrifício na tragédia Euripideana*, Tese de doutorado, Rio Grande do Sul, UFRGS, 2007.

Mills, Patricia, *Feminist Interpretations of Hegel*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1996.

Most, Glenn, «Da tragédia ao trágico», en *Filosofia e Literatura: o Trágico*, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2001, pp. 20-35.

Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza, 2011.

Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Pippin, Robert, «What Was Abstract Art? (From the Point of View of Hegel)», en *Critical Inquiry*, 29, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

Pöggeler, Otto, *Hegel, l'idea di una Fenomenologia dello Spirito*, *Antonella de Cieri (ed.)*, Napoli, Guida Editori, 1986.

Reinhardt, Karl, *Sophocle*, Paris, Minuit, 1971.

Rodríguez Adrados, Francisco, *Religión y política en la Antígona*, *Revista Universidad de Madrid*, núm. 13, 1964.

-----, *Del teatro griego al teatro de hoy*, Madrid, Alianza, 1999.

Rosenfield, H. Kathrin, *Antígona. De Sófocles a Hölderlin: Por uma Filosofia "Trágica" da Literatura*, Porto Alegre, L & PM Editores, 2000.

-----, «O segredo dos poetas trágicos», en *Filosofia e Literatura: o Trágico*, Rio de Janeiro, Editora Zahar, 2001, pp. 153-162.

-----, «A ação ética. O saber humano e o divino, a culpa e o destino», en *Interpretações da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, São Paulo, Edições Loyola, 2014, pp. 249-264.

-----, *Antígona, Intriga e Enigma. Sófocles lido por Hölderlin*, São Paulo, Editora Perspectiva, 2016.

Sófocles; Esquilo; Eurípides, *Obras Completas*, introd., notas y apéndices por Luz Conti, Rosario López Gregoris, Luis Macía, Mª Eugenia Rodríguez y Emilio Crespo, Madrid, Cátedra, 2008[2].

Sófocles, *Antígona*, Lawrence Flores Pereira (trad.), con introd. y notas de Kathrin H. Rosenfield, Rio de Janeiro, Topbooks Editora, 2006.

-----, Ἀντιγόνη, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0185%3Acard%3D631>. Fecha de consulta 21-I-2020

Speight, Allen, *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Steiner, George, *Antigones*, Connecticut, Yale University Press, 1996.

Thibodeau, Martin, *Hegel and Greek Tragedy*, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, Lexington Books, 2013.

Tinajeros arce, Gonzalo, «Oposição e Colisão Trágica da consciência de si: Hegel leitor fenomenológico da tragédia “Sete contra Tebas”, de Ésquilo», *Revista Eletrônica Limiar-Unifesp*, vol. 4, n.º 07, 2017 <https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9212/6742>. Fecha de consulta 19-I-2020.

Vernant, Jean Pierre & Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Édition la découverte, 1986.

-----, *Mito y tragedia en la Grecia Antigua*, vol. II, Ana Iriarte (trad.), Barcelona, Editora Paidós, 2002.

Vidal-Naquet, Pierre, *El mundo de Homero*, trad. Daniel Zadunaisky, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Werle, Marco Aurélio, *A questão do fim da arte em Hegel*, São Paulo, Editora Hedra, 2011.

-----, *A aparência sensível da ideia. Estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*, São Paulo, Edições Loyola, 2013.

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de septiembre de 2020
en los talleres de *PPi color impresores*
Su edición consta de 300 ejemplares
Para su diagramación se utilizó tipografía
de la familia Times New Roman.

LAVS DEO


SOCIEDAD
BOLIVIANA
Ð ESTUDIOS
CLÁSICOS
UNIVERSIDAD
NUESTRA SEÑORA DE LA PAZ